



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Problem "telos" człowieczeństwa w fenomenologii Edmunda Husserla

**Author:** Piotr Łaciak

**Citation style:** Łaciak Piotr. (1999). Problem "telos" człowieczeństwa w fenomenologii Edmunda Husserla. W: J. Bańka (red.), "Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu : materiały z sesji naukowej, Katowice - Wisła, 11-14 maja 1998 r." (S. 53-63). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**Piotr Łaciak**

Uniwersytet Śląski  
Katowice

## Problem *telos* człowieczeństwa w fenomenologii Edmunda Husserla

Jednym z podstawowych problemów Husserlowskiej fenomenologii jest stosunek między człowiekiem a podmiotowością transcendentalną. Nabiera on szczególnego znaczenia na tle sporu między antropologizmem a fenomenologicznym transcendentalizmem. O ile antropologizm we wszystkich swych historycznych postaciach funkcję stanowienia fundamentu filozofii przypisuje antropologii bądź psychologii, czyli naukom traktującym o konkretnym, wewnątrzświatowym bycie, jakim jest człowiek, o tyle transcendentalizm w postaci fenomenologicznej za punkt wyjścia wszelkiego filozofowania obiera czystą, pozaświatową świadomość, przeciwstawioną człowiekowi jako części świata. Pomimo tego przeciwstawienia Husserl zawsze akcentował głęboką jedność Ja człowieczego, światowego i Ja transcendentalnego, pozaświatowego, twierdząc, że to podwojenie Ja nie oznacza dwoistości ontologicznej<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Tezę o jedności Ja transcendentalnego i Ja człowieczego, pomimo ich całkowicie heterogenicznej natury, Husserl najdobitniej sformułował w *Medytacjach kartezjańskich*: „Z całą oczywistością można powiedzieć: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentalnym, dowiaduję się o tym jednak dopiero przeprowadzając redukcję fenomenologiczną” (E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 53). Na ten temat por. również: E. Husserl: *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Tłum. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. J. Siemek. Warszawa 1978, s. 59—61; Idem: *Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 333—346; Idem: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: *Husserliana*. Bd. VI. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1962, s. 190.

Co więcej, w swych późnych tekstach, zwłaszcza w *Kryzysie nauk europejskich*, twórca fenomenologii przyznał człowiekowi zupełnie wyjątkowy status, czyniąc jego związek z subiektywnością transcendentalną związkiem teleologicznym i określając jego naturę *sub specie aeternitatis*.

Husserlowski teleologizm łączy się nierozzerwalnie z krytyką wszelkiego antropologizmu, tak empirycznego, manifestującego się w naturalizmie i historyzmie, jak i transcendentalnego, występującego w formie metaempirycznego psychologizmu. Antropologizm empiryczny w postaci naturalistycznej całkowicie zapoznając różnicę między tym, co transcendentalne a tym, co empiryczne, objawia się w naturalizacji świadomości, a więc ujęciu jej na wzór zjawisk przyrody, tzn. upsychicznieniu jej i uświatowieniu, a w konsekwencji wkomponowaniu w miąsz psychofizycznego życia realnego indywiduum ludzkiego<sup>2</sup>. Z kolei antropologizm w postaci historystycznej pozostaje ślepy na wszelkie transcendentalno-teleologiczne idee, objawiające się w historii i przewodzące całemu człowieczeństwu<sup>3</sup>. Ślepotą ta wyraża się w detranscendentalizacji i relatywizacji wszelkich idei, wszelkiej teleologii i traktowaniu samej historii jako „niezrozumiałej mieszaniny faktów”<sup>4</sup>. W ten sposób antropologizm empiryczny zostaje przez Husserla uznany za naturalistyczny i historystyczny przesąd, zaślepiony zabobonem faktu. Natomiast antropologizm transcendentalny tematyzuje wprawdzie różnicę między tym, co transcendentalne a tym, co empiryczne, ale w jego ujęciu to, co transcendentalne nie jest ujmowane w swej czystości, tzn. absolutnej niezależności od świata. W ramach tej formy antropologizmu to, co transcendentalne, jest bowiem rozpatrywane poza wszelkim doświadczeniem empirycznym, jednak samo przeciwstawienie empirii temu, co transcendentalne, jest tutaj jeszcze przeprowadzone na gruncie naturalnego nastawienia, zakładającego istnienie świata oraz człowieka jako części świata<sup>5</sup>. Stąd transcendentalność w ten sposób osiągnięta może być jedynie światowa.

Fenomenologia z jednej strony, w przeciwieństwie do empirycznego antropologizmu, nie zapoznaje różnicy między tym, co transcendentalne a tym, co empiryczne, a z drugiej strony — w przeciwieństwie do antropologizmu transcendentalnego — wyznacza temu, co transcendentalne nowy sens. W swej krytyce antropologizmu Husserl przeciwstawił się bowiem wszelkim formom upsychicznienia czy uświatowienia tego, co transcendentalne, twierdząc, że nie wiąże się ono ze światem czy człowiekiem należącym do świata, lecz stanowi podstawę usensownienia samego świata, tzn. podstawę, na mocy której świat

<sup>2</sup> E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 15—16, 25—26.

<sup>3</sup> Ibid., s. 57—58, 73.

<sup>4</sup> Ibid., s. 73.

<sup>5</sup> E. Husserl: *Posłowie do moich „Idei...”*, s. 71—77.

zachowuje prawomocność jako twór sensowny. Tą transcendentalną podstawą jest czysta świadomość jako miejsce tworzenia się wszelkiego sensu, świadomość, o której można pomyśleć bez człowieka. Czysta świadomość zostaje — zdaniem Husserla — wypreparowana na mocy redukcji transcendentalnej, unieważniającej przeświadczenie o istnieniu świata. „Poprzez redukcję transcendentalną — pisze Husserl — spostrzegając siebie jako [...] [transcendentalne] Ego, zajmuję teraz pozycję ponad wszelkim istnieniem świata, ponad swoim własnym, ludzkim istnieniem i ludzkim życiem”<sup>6</sup>. Dzięki transcendentalnej *epoche*, która opatruje fenomenologicznym nawiasem istnienie świata oraz istnienie mnie samego jako części świata, redukuję zatem moje człowiecze Ja, moje całe życie psychiczne do mojego Ja transcendentalnego, pozaświatowego, które odnajduje w sobie jako fenomenologiczne *residuum*. Stąd nawet przy unicestwieniu świata jedynie ja sam jako realne indywiduum psychofizyczne należące do tego świata dzieliłbym jego los, natomiast moja czysta świadomość pozostałaby w swym bycie nietknięta. „Pomyślmy sobie [...] — pisze Husserl w *Ideach I* — że cała przyroda, przede wszystkim fizyczna, zostaje »unicestwiona«: wtedy nie byłoby już ciał, a wobec tego i ludzi. Ja jako człowiek nie istniałbym więcej, a tym bardziej nie byłoby dla mnie bliźnich. Ale moja świadomość, bez względu na to, jak bardzo zmienione byłyby jej zasoby przeżyć, pozostałaby absolutnym strumieniem przeżyć ze swą własną istotą”<sup>7</sup>. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl jeszcze bardziej sugestywnie akcentuje niesprowadzalność Ja transcendentalnego do człowieczo-osobowego Ja, danego w naturalnym doświadczeniu: „Jeśli będę się trzymał ściśle (*rein*) tego, co mnie, medytującemu filozofowi pojawia się w zasięgu spojrzenia dzięki swobodnej *epoche* przeprowadzanej w odniesieniu do istnienia świata przeze mnie doświadczanego, zauważę znaczący fakt, ten mianowicie, że bez względu na to, jak przedstawiałaby się sprawa istnienia i nieistnienia świata, bez względu na to, jakie rozstrzygnięcie bym tutaj postanowił, ja i moje życie pozostają w przyznawanej im przeze mnie bytowej ważności nietknięte. Ja i jego życie, zachowywane przeze mnie z koniecznością dzięki owej *epoche*, nie są częścią świata i jeżeli mówię: »Ja istnieję, *ego cogito*«, to nie oznacza to już: »Ja, ten oto człowiek, istnieję«. Nie jestem już człowiekiem, który odnajduje siebie w naturalnym samodoświadczeniu i w abstrahującym ograniczaniu się do czystych zawartości *wewnętrznego*, czysto psychologicznego samodoświadczenia, człowiekiem, który odnajduje swój własny czysty *mens sive animus sive intellectus* względnie samą zamkniętą i odgranieczoną w sobie duszę”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia...*, s. 342.

<sup>7</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 168.

<sup>8</sup> E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 35—36.

Myślowy eksperyment unicestwienia świata pozwala zatem pomyśleć o świadomości bez człowieka. W ten sposób w *Ideach I* oraz w *Medytacjach kartezjańskich* Husserl *implicite* przypisał świadomości transcendentalnej nieśmiertelność, a *explicite* uczynił to w swych innych pismach, zwłaszcza w *Analysen zur passiven Synthesis* oraz *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*<sup>9</sup>. Stąd w fenomenologii śmierć jest rozumiana jako empiryczne, wewnątrzświatowe zdarzenie. Innymi słowy, według Husserla śmierć ma sens naturalny, a nie transcendentalny, tzn. śmierć kładzie kres jedynie życiu psychofizycznemu, nie zaś życiu transcendentalnemu. Śmierć naturalna jako empiryczne zdarzenie ma jednak istotne znaczenie w sferze transcendentalnej, jako że sam człowiek jako śmiertelne indywiduum psychofizyczne jest samoobjektywizacją (*Salbstobjektivierung*) podmiotowości transcendentalnej. Kluczem do zrozumienia stosunku między człowiekiem a Ja transcendentalnym jest właśnie pojęcie samoobjektywizacji. W *Kryzysie nauk europejskich* czytamy bowiem: „[...] każdy człowiek »nosi w sobie transcendentalne Ja«, ale nie jako realną część lub jakąś warstwę swojej duszy (co byłoby nonsensem), ale w tej mierze, w jakiej jest on wykazywalną na drodze fenomenologicznej samorefleksji samoobjektywizacją odnośnego transcendentalnego Ja”<sup>10</sup>. Człowiek jest zatem samoobjektywizacją pozaświatowego Ja transcendentalnego, które nie powstaje ani nie zanika. Dlatego też zarówno jego śmierć, jak i narodziny — jako empiryczne zdarzenia muszą mieć znaczenie dla autokonstytucji samej podmiotowości transcendentalnej. Z transcendentalnego punktu widzenia psychofizycznemu narodzeniu oraz poszczególnym fazom naturalnego życia człowieka aż po jego śmierć odpowiadają określone etapy samoobjektywizacji absolutnej subiektywności. „Absolutna monada — pisze Judycki — to byt pozaświatowy doznający pierwszej objektywizacji przez przyjście na świat dziecka i dalej się następnie objektywizujący do monady w pełni przytomnej (dorosłego człowieka), wreszcie zaś tracący samoświadomość (śmierć) i zapadający w — jak to określa Husserl — monotonne, jednostajne trwanie”<sup>11</sup>. Człowiek wraz z całym swym psychofizycznym życiem to zatem realizująca się w obrębie Ja transcendentalnego jego własna samoobjektywizacja, w ramach której to absolutne Ja doznaje uświatowienia i przybiera postać człowieczego Ja. Innymi słowy, Ja transcendentalne przeciwstawia sobie swoje Ja ludzkie w procesie apercpcji samego siebie jako czegoś będącego w świecie.

<sup>9</sup> Por. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918—1926*. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag 1966, s. 377—381; Idem: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921—1928*. Hrsg. von I. Kern. Den Haag 1973, s. 156. Na ten temat zob. również S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 141—148.

<sup>10</sup> E. Husserl: *Die Krisis...*, s. 190.

<sup>11</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 144—145.

„Poprzez transcendentalną *epoche* dostrzegam — pisze Husserl — [...] że wszystko, co istnieje w świecie — dotyczy to również istnienia mojego jako człowieka — jest dla mnie czymś istniejącym (*Daseiendes*), jedynie jako treść pewnej apercpcji doświadczającej w modus pewności istnienia. Jako transcendentalne Ego jestem dokonującym tej apercpcji, przeżywającym ją Ja. Jest ona działaniem się we mnie, skrywającym się co prawda przed refleksją, działaniem się, w którym przede wszystkim konstytuują się dla mnie jako istniejące świat i ludzka osoba”<sup>12</sup>. Z tego zatem wynika, że śmierć człowieka, nie naruszając bytu subiektywności transcendentalnej, pozbawia tę subiektywność wszelkich apercpcji, które mogą wpływać jedynie z doświadczenia świata<sup>13</sup>.

Filozofia Husserla jest więc, jak trafnie zauważa Derrida<sup>14</sup>, filozofią życia. Sama hipoteza unicestwienia świata zawarta w *Ideach I* służy jedynie wykazaniu nieśmiertelności transcendentalnego Ja, tzn. jego absolutnej niezależności od wszelkich wewnątrzświatowych zdarzeń. To absolutne Ja odkrywamy zatem w sobie, przekraczając własne ludzkie istnienie, własną przypadkowość czy światowość. Dokonując myślowego eksperymentu unicestwienia świata, Husserl zdaje się sugerować, że to właśnie świadomość mojej śmierci, mojego naturalnego zniknięcia jako wewnątrzświatowego zdarzenia umożliwia mi to odkrycie. Odtąd cel człowieka jawi się jako jego kres. „Kres człowieka (jako faktyczna granica antropologiczna) — pisze Derrida, komentując poglądy Husserla w tej materii — jawi się myśli, odkąd istnieje cel człowieka (jako określone otwarcie bądź nieskończoność pewnego *telos*). Człowiek jest tym, co odnosi się do swego kresu, w fundamentalnie dwuznacznym znaczeniu tego słowa. Od zawsze. Cel transcendentalny *może się* pojawić i ulec rozwinięciu jedynie pod warunkiem śmiertelności, odniesienia do skończoności jako źródła idealności”<sup>15</sup>.

W ten sposób wkraczamy w samo centrum Husserlowskiej teleologii. Według Husserla ostatecznym celem człowieka jest zrozumienie własnego człowieczeństwa jako samoobiektywizacji podmiotowości transcendentalnej, a w konsekwencji — zrozumienie samego siebie jako nosiciela absolutnego rozumu, ponieważ „rozum nie jest żadną przygodną, faktyczną zdolnością, nazwą dla możliwych przypadkowych faktów, lecz przeciwnie, uniwersalną formą istotową charakteryzującą strukturę transcendentalnej subiektywności w ogóle”<sup>16</sup>. Husserlowska

<sup>12</sup> E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia...*, s. 342.

<sup>13</sup> Por. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 145.

<sup>14</sup> J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1997, s. 18—19.

<sup>15</sup> J. Derrida: *Kres człowieka*. Tłum. P. Pieniążek. W: Idem: *Pismo filozofii*. Red. B. Banasiak. Kraków 1992, s. 144.

<sup>16</sup> E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 81.

krytyka antropologizmu nie godzi zatem w samą ideę człowieczeństwa. Została ona bowiem przeprowadzona w imię absolutnego, teleologicznego rozumu wrodzonego każdemu człowiekowi jako *animal rationale*, jako samoobiektywizacji subiektywności transcendentalnej. Twórca fenomenologii poddał jedynie krytyce wszelkie formy antropologizowania *telos*, twierdząc, że nie można pomyśleć czystości celu, wychodząc od bytu wewnątrzświatowego, jakim jest człowiek. *Telos* przenika sam byt podmiotowości transcendentalnej, wyznaczając jednocześnie ideę nieskończonych zadań dla subiektywności antropologicznej, tzn. dla człowieka i ludzkości w ogóle.

Teleologiczny rozum Husserl określa jako jedność rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego<sup>17</sup>. Stąd świadomość teoretyczna jest na najgłębszym, teleologicznym poziomie świadomością praktyczną, tzn. świadomością nieskończonego zadania dla bytu ludzkiego. Rozumienie własnego ludzkiego Ja jako samoobiektywizacji Ja transcendentalnego oznacza zatem rozumienie, „że być człowiekiem, znaczy być teleologicznym, być powinnością i że ta teleologia objawia się we wszystkich czynach i zamierzeniach Ja, że (jako ludzkość) może ona przez rozumienie siebie poznać we wszystkim ten apodyktyczny *telos* i że to poznanie poprzez ostateczne rozumienie siebie znaczy tyle, co rozumienie siebie według zasad *a priori* — rozumienie siebie w postaci filozofii”<sup>18</sup>.

Samozrozumienie się człowieka jako samoobiektywizacji podmiotowości transcendentalnej nie jest zatem możliwe bez filozofii. Filozofię Husserl określa jako „zdobywanie samowiedzy przez ludzkość”<sup>19</sup>. To właśnie filozofia inauguruje charakterystyczną dla zachodniego racjonalizmu postawę teoretyczną, postawę przekraczającą skończoność oglądu zmysłowego i ustanawiającą tym samym możliwość nauki jako nieskończonego zadania. W ten sposób zostaje otwarty horyzont nieskończoności jako miejsce wszelkiej idealności oraz samej idei prawdy, nieskończoności, która „zawarta jest [...] w tym, co w sensie naukowym »rzeczywiście istnieje« — w tej mierze, w jakiej posiada ono »powszechną« ważność dla »każdego«, jako dla podmiotu zawsze możliwych uzasadnień; nie jest to już więc »każdy« w skończonym sensie życia przednaukowego”<sup>20</sup>. Za sprawą filozofii ulega przekształceniu również samo człowieczeństwo. Powstanie filozofii oznacza bowiem „zrewolucjonizowanie całej kultury, zrewolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem jako

<sup>17</sup> E. Husserl: *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*. Tłum. Z. Krasnodębski. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 179. Tekst ten został umieszczony przez wydawcę Kryzysu W. Biemela jako ostatni jego paragraf.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., s. 174—179.

<sup>20</sup> E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 22—23. Jest to tekst odczytu wygłoszonego przez Husserla we Wiedniu w 1935 r., który został włączony do VI tomu *Husserliana*.

twórcy kultury. Oznacza także zrewolucjonizowanie dziejowości, która teraz jest dziejami stawania się człowieczeństwa skończonego człowieczeństwem nieskończonych zadań<sup>21</sup>. Wraz z powstaniem filozofii człowiek wstępuje zatem na nowy szczebel egzystencji, „szczebel idealnych norm obliczonych na idealne zadania, szczebel egzystencji *sub specie aeterni*”<sup>22</sup>.

Według Husserla *telos* człowieczeństwa miesza się z *telos* filozofii, ponieważ to właśnie wraz z narodzinami filozofii został odsłonięty cel dziejów ludzkości, cel, który nie jest jedynie „historyczno-faktycznym szaleństwem”, lecz jest wrodzony każdej istocie rozumnej jako istocie funkcjonującej w społeczno-historycznym świecie<sup>23</sup>. Stąd wszelkie faktyczności historyczne, wszelkie historyczne społeczności ludzkie w swych typach empirycznych „mają [...] korzenie w istotnościowym ogólnoludzkim pierwiastku; w zakorzenieniu tym manifestuje się teleologiczny rozum przenikający całą dziejowość. W ten sposób uwydatnia się swoista problematyka całości dziejów i ich całościowego sensu, który ostatecznie nadaje im jedność”<sup>24</sup>.

Spróbujmy teraz wyjaśnić, w jaki sposób w historii za pośrednictwem filozofii objawił się teleologiczny rozum jako istotowa struktura subiektywności transcendentalnej. Innymi słowy, zapytajmy o stosunek między tą subiektywnością a historią. Otóż subiektywność transcendentalna przejawia się w świecie w różnych formach. Pierwotną, monadyczną samoobiektywizacją tej subiektywności jest człowiek jako realne indywiduum, jej samoobiektywizacją intermonadyczną — ludzkość oraz świat kultury, a więc również nauka i filozofia. Ludzkość jest przy tym zobiektywizowaną w świecie postacią intersubiektywności transcendentalnej, jaką implikuje wspólnota podmiotów transcendentalnych, a świat kultury jest możliwy dzięki doznającemu uświatowienia współdziałaniu i porozumiewaniu się podmiotów w ramach tej wspólnoty, uświatowienia, które daje początek wszelkiej historyczności<sup>25</sup>.

Jeżeli zatem sama historia jest obiektywizacją subiektywności transcendentalnej, której uniwersalną formą istotową jest rozum, to nie można jej traktować jako niezrozumiałej mieszaniny faktów. Przeciwnie, historia, jak trafnie zauważa Derrida, stanowi „miejsce rozwinięcia rozumu teleologicznego”<sup>26</sup>. Husserl hierarchizuje historyczność, a kryterium tej hierarchizacji

<sup>21</sup> Ibid., s. 24.

<sup>22</sup> Ibid., s. 39.

<sup>23</sup> E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*. Tłum. S. Walczewska. Kraków 1987, s. 13. Jest to przekład pierwszej części *Kryzysu*, która ukazała się za życia Husserla.

<sup>24</sup> E. Husserl: *O pochodzeniu geometrii*. Tłum. Z. Krasnodębski. W: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*. Red. J. Rolewski i S. Czerniak. Warszawa 1991, s. 36.

<sup>25</sup> Por. E. Husserl: *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy...*, s. 178; S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 216–220.

<sup>26</sup> J. Derrida: *Kres człowieka...*, s. 143.



jest stopień samoujawniania się rozumu w niej ukrytego. W *Kryzysie nauk europejskich* twórca fenomenologii rozróżnia trzy etapy lub poziomy historyczności<sup>27</sup>. Pierwszy poziom to poziom historyczności w sensie najogólniejszym jako istoty ludzkiej społeczności, miejsca kultury i tradycji w ogóle. Wyższym poziomem jest poziom kultury europejskiej, projektu teoretycznego i filozoficznego. Wreszcie trzeci poziom znamionuje przemianę filozofii w fenomenologię. Objasniając tę hierarchizację historyczności, należy zaznaczyć, że teleologiczny rozum jako rozum ukryty w dziejach przenika człowieczeństwo w jego typach empirycznych już przed poznaniem filozoficznym. Rozum ten staje się jednak świadomy samego siebie dopiero w filozofii. Stąd filozofia jest „historycznym ruchem ujawniania uniwersalnego rozumu wrodzonego ludzkości jako takiej”<sup>28</sup>, a ruch ten wieńczy sama fenomenologia, która to właśnie dopiero dokonuje odkrycia absolutnej, transcendentalnej subiektywności, jaką nosi w sobie każdy człowiek. Filozofia, a w szczególności fenomenologia, odsłania zatem nieskończony horyzont historyczności transcendentalnej, tj. historyczności jako „sensownej, celowościowej harmonii skrytej za »faktami historycznymi«”<sup>29</sup>.

Akcentowana już we wczesnych tekstach Husserla jedność subiektywności pozaświatowej i człowieka, tego, co transcendentalne i tego, co empiryczne, stanowi zatem w jego późnych pismach jedność teleologiczną. Jedność tę w ten sposób objaśnia Judycki: „[...] rzeczywistość — transcendentalna i światowa — jawi się jako jedność celowościowo ukierunkowanego historycznego życia i rozwoju. Teleologia staje się rozważaniem o celowościowym rozwoju transcendentalnego absolutu i powstającego dzięki niemu bytu”<sup>30</sup>. Zdaniem Ricoeura<sup>31</sup> i Derridy<sup>32</sup> teleologia w fenomenologii odgrywa rolę mediacji między świadomością a historią, w konsekwencji zaś — mediacji między subiektywnością transcendentalną a jej wcieleniami antropologicznymi. Ta teleologia uprzywilejowuje jedno z tych wcieleń: ludzkość europejską — jako miejsce objawienia duchowego *telos* całego człowieczeństwa.

Husserlowski racjonalizm idzie zatem w parze z europocentryzmem. Dzieje ludzkości jako dzieje rozumu to dzieje Europy, ponieważ idea filozofii, a zatem również — racjonalności, narodziła się w Europie; w przeciwieństwie do kultur archaicznych i społeczeństw nieeuropejskich, w których nie objawił się wrodzony ludzkości rozum — stąd pozostały one jedynie „empirycznymi

<sup>27</sup> E. Husserl: *Die Krisis...*, s. 502–503.

<sup>28</sup> E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 13.

<sup>29</sup> Ibid., s. 70.

<sup>30</sup> S. Judycki: *Intersubiektywność i czas...*, s. 216.

<sup>31</sup> P. Ricoeur: *Husserl et le sens de l'histoire*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, vol. 54, s. 282.

<sup>32</sup> J. Derrida: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris 1990, s. 240–241, 247–249.

typami antropologicznymi”, ludzkość europejska „niesie w sobie absolutną ideę”<sup>33</sup>, ideę rozumu, będąc tym samym teleologicznym modelem całego człowieczeństwa, tzn. ucieleśniając jego duchowy *telos*. Husserl próbuje pokazać, że „europejski »świat« narodził się z idei rozumu, tzn. z ducha filozofii”<sup>34</sup>. W narodzeniu się filozofii autor *Kryzysu nauk europejskich* widzi bowiem „prafenomen duchowej Europy”<sup>35</sup>, prafenomen teleologicznej idei Europy. Tej duchowej Europy nie można rozumieć, wychodząc od faktyczności geograficznej, politycznej czy historycznej, ponieważ wszelka faktyczność musi zostać pominięta przy określeniu tego, co duchowe. Europę należy rozumieć na podstawie wrodzonej jej teleologicznej idei, idei tożsamej z ideą samej filozofii, idei, która nie została wytworzona przez faktyczność empiryczną.

Europa ucieleśniając duchowy *telos* całego człowieczeństwa ma zatem, w przeciwieństwie do innych obszarów kulturowych, zupełnie wyjątkowy charakter. „Jest w niej — pisze Husserl — coś wyjątkowego, co również inne grupy ludzkości w nas wyczuwają, a co, niezależnie od wszelkich względów utylitarnych, skłania je, przy niezłomnej woli duchowego samozachowania, do ciągłej przecież europeizacji, podczas gdy my, o ile dobrze siebie rozumiemy, nigdy nie będziemy się np. indianizować. Jak sądzę, czujemy (i przy całej swej niejasności poczucie to jest prawomocne), że naszemu europejskiemu człowieczeństwu wrodzona jest pewna *entelechia*, która przenika wszelkie przemiany postaci Europy i nadaje im sens rozwoju zmierzającego ku idealnej postaci życia i bytu — jako wiecznemu biegunowi”<sup>36</sup>.

Husserlowski teleologizm nosi zatem znamiona etnocentryzmu i filozoficznego szowinizmu. W myśl poglądów Husserla powstanie filozofii dzieliłoby ludzkość na dwie wielkie, ponadnarodowe społeczności: świadomych *telos* Europejczyków i pogrążonych w mroku nie-Europejczyków, a okres przed-filozoficzny, trwający aż do Greków, byłby stanem prehistorycznym, rządzone przez ślepy przypadek. Co więcej, jeżeli Europa stanowi miejsce objawienia duchowego *telos* całego człowieczeństwa, to z perspektywy teleologii dziejów Europy nawet „dramat europeizowania wszystkich obcych ludów” nie jest wyrazem jakiegoś historycznego absurdu, lecz kryje w sobie absolutny sens<sup>37</sup>.

W Husserlowskiej koncepcji teleologii rozumu zachodzi jednak — co znakomicie pokazał Derrida<sup>38</sup> — fundamentalna sprzeczność. Husserl twierdzi bowiem, że idea Europy, a co za tym idzie — idea filozofii ma jedynie

<sup>33</sup> E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 13.

<sup>34</sup> E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, s. 50.

<sup>35</sup> Ibid., s. 19.

<sup>36</sup> Ibid., s. 18.

<sup>37</sup> E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 13.

<sup>38</sup> J. Derrida: *Le problème...*, s. 249—258.

„duchowe miejsce urodzenia”, a nie miejsce w sensie geograficzno-historycznym. Pomimo to twórca fenomenologii lokalizuje geograficznie i historycznie powstanie tej idei, głosząc, że narodziła się ona na przełomie VII i VI wieku przed Chr. w pewnym narodzie, narodzie greckim, a właściwie „w pojedynczych ludziach i grupach ludzi tego narodu”<sup>39</sup>. W ten sposób autor *Kryzysu...* wikła się w sprzeczność między odrzuceniem empirycznej definicji Europy a lokalizacją jej „duchowego miejsca urodzenia” w pewnej, istniejącej *hic et nunc* społeczności ludzkiej. Powstanie idei Europy (filozofii) jest zatem faktem historycznym, przy czym Husserl, jak widzieliśmy, koncentruje się jedynie na opisie istotowego sensu, jaki ten fakt w sobie kryje. W ideę filozofii jest wpisane odniesienie do historii, jako że jest ona wytwarzana w aktach konkretnych podmiotów, a dopiero następnie nabiera znaczenia dla całej ludzkości<sup>40</sup>. Husserl w ten sposób opisuje proces wytwarzania tej idei przez pojedynczych ludzi oraz jej rozprzestrzeniania się w postaci powszechnie obowiązujących norm: „To wszystko dokonuje się początkowo w przestrzeni duchowej jednego jedyne go narodu, narodu greckiego, jako rozwój filozofii i wspólnot filozoficznych. Wraz z tym rodzi się, najpierw tylko w tym narodzie, powszechny duch kultury, który później wciąga w swą orbitę całą ludzkość — i tak oto dokonuje się postępująca wciąż przemiana w formie nowej historyczności”<sup>41</sup>.

Przy takim rozumieniu duchowej genezy idei filozofii powstaje wiele wątpliwości, które można byłoby sformułować w postaci kilku pytań. Dlaczego w tym, a nie innym miejscu, oraz w tym, a nie innym momencie historycznego stawania się, pewna społeczność ludzka przeszła od mroków niewiedzy do świadomości filozoficznej, ujawniającej ukryty w dziejach rozum, wstępując tym samym na wyższy szczebel człowieczeństwa? Czy wobec tego mówiąc o duchowym miejscu narodzin filozofii, można całkowicie abstrahować od geograficzno-historycznego sensu tego pojęcia? Czy lokalizując czaso-przestrzennie powstanie idei filozofii, nie zaciera się różnicy między ideą a faktycznością empiryczną? Wszak idea ta, będąc synonimem finalności intencjonalnej, jest częścią uniwersalnej teleologii rozumu i jako taka nie jest związana z żadną subiektywnością antropologiczną, tzn. nie istnieje na zewnątrz doświadczenia transcendentnego<sup>42</sup>. Stąd jej geneza powinna obywać się bez rzeczywistego stawania się.

Te same trudności pojawiają się w wypadku kryzysu. Husserl zinterpretował kryzys jako chwilowe zwycięstwo obiektywizmu naukowego, który

<sup>39</sup> E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, s. 19.

<sup>40</sup> Idea ta ma więc genezę w aktach konkretnych podmiotów, ale jednocześnie jest uwolniona od swej genezy, ponieważ z chwilą powstania uzyskuje obiektywną ważność dla wszystkich podmiotów.

<sup>41</sup> Ibid., s. 21.

<sup>42</sup> Por. J. Derrida: *Le problème...*, s. 255.

wyraża się w naturalizmie i historyzmie, biorąc za obiektywność absolutną to, co jest tylko obiektywnością ukonstytuowaną przez subiektywność transcendentálną. Według Husserla kryzys jest zjawiskiem empirycznym, lokalnym, tzn. czymś całkowicie zewnętrznym i przypadkowym wobec uniwersalnej teleologii rozumu. Kryzys polega na zapomnieniu przez ludzkość europejską duchowego *telos* całego człowieczeństwa. Jak jest jednak możliwe to zapomnienie? Jak jest w ogóle możliwy kryzys? W jaki sposób teleologia mogła zostać zapomniana przez ludzi, którym kiedyś się objawiła i którzy odtąd noszą ją w sobie? W jaki sposób transcendentálna subiektywność uległa zakryciu przez to, co sama konstytuuje i czemu przewodzi? Czy wobec tego subiektywność antropologiczna jest zasłonięciem subiektywności transcendentálnej? Czy można jeszcze twierdzić, że teleologia transcendentálna poprzedza swoje wcielenia antropologiczne i przewodzi im? Czy kryzys nie świadczy o tym, że — wbrew Husserlowi — to, co transcendentálne jest źródłowo skażone tym, co empiryczne? Czy istnienie kryzysu nie dowodzi, jak chce Derrida<sup>43</sup>, źródłowej kontaminacji tego, co transcendentálne i tego, co empiryczne, kontaminacji kwestionującej możliwość ścisłego rozróżnienia na subiektywność transcendentálną i jej wcielenia antropologiczne i podającej w wątpliwość pierwszeństwo idei przed faktem, kontaminacji, w świetle której *telos* nie byłby zatem absolutnie czysty, lecz już u swego źródła wchodziłby w związek z tym, co nim nie jest? Czy wszelkie próby rozpoznania duchowego *telos* całego człowieczeństwa nie byłyby tym samym z góry skazane na niepowodzenie?

Pytania te tematyzują sprzeczności, jakie napotykamy, jeżeli przyjmujemy Husserlowski punkt widzenia, strzegący czystości *telos* oraz respektujący prawo pierwszeństwa idei przed faktem. Na gruncie tych pytań staje się problematyczna sama idea teleologii. Konieczne byłoby zatem wypracowanie innej formy stosunku między podmiotowością transcendentálną a człowiekiem, i n e j niż teleologiczna. Czy jednak deteleologizacja fenomenologii nie oznaczałaby podania w wątpliwość jej podstawowych zasad? Czy jest możliwa fenomenologia poza teleologią? Problem sformułowany w tych pytaniach przekracza już jednak ramy tego artykułu.

<sup>43</sup> Ibid., s. 256—257.